

再考：『根本中頌』における「十二支縁起」

五 島 清 隆

1 はじめに

『根本中頌』第26章「十二支の考察」について、筆者は既に、その和訳と訳註を含む研究を公表している（五島 [2011a] [2011b]、以後拙論A、拙論Bと表記する）。ただし、いくつか未解決のまま保留した箇所があるので、今回改めて、第26章を中心に『根本中頌』全体における「十二支縁起」説について再考してみることとした。要点は次の3点である。

（甲）『根本中頌』全体における「十二支縁起」の意義

第26章は12偈からなり、そのうち1～9偈が流転門、最後の2偈が還滅門であり、第10偈は、つなぎの役割をしている。これらの偈は『根本中頌』のテーマである「空性」とは無縁に見える上にきわめて簡潔な説明であるため、他の諸章（第25章以前と第27章）との関連が薄い（あるいは、ない）として、第26章は「声聞への教え、世俗諦である」とか、「後世の付加である」とかいう見解が、後の注釈家や近代の研究者から提起されている¹⁾。

しかし、第26章ではわずか2偈にしか見られない還滅門だが、第25章以前の4偈において「空性」を前提とした文脈の中で、形としては、その全体を見出すことが出来る。また、龍樹は第18章第5偈において、戲論に始まる業・煩惱の生起（つまり流転門）と、空性における戲論の滅によって業

1) 詳細は拙論A 65-66頁註(2), (3)を参照。

煩惱が滅し解脱に至ること（つまり還滅門）とを示しており、煩惱の抑止による苦の消滅（＝吉祥・涅槃の境地）を目指す「十二支縁起」とその目的を共有している。『根本中頌』が説く流転門・還滅門は「十二支縁起」の体系を包摂した、いわば「空性の十二支縁起」と言っていいであろう。その点を改めて確認することとする。

（乙）第26章の「十二支縁起」の構造

先の2論文では、「転生は第2支・行と第11支・生の間で行われ、その間の8支は最後の2支の説明である」、より具体的に言えば、「識～有の8支は、無明・行から生・老死が生起する（＝輪廻する）理由を、識（心）の変容によって説明している」という仮説を立て、その証明を試みるという形式をとったが、「有」の意味を確定することが出来なかったため、明解な結論には至らなかった。とりわけ拙論Bでは「有」の意味として、(a) 業有（karmabhava）、(b) 三有（欲有・色有・無色有）、(c) 生老（病）死の因（理由）としての「有＝迷いの生存」、(d) 生有（upapattibhava）、(e) 中有（antarbhava）の可能性を考え²⁾、『根本中頌』の諸注釈や『法蘊足論』に見られる見解を検討した上で³⁾、次のようにしていた。

著者（龍樹）の真意を掴むには、上で検討した(c)のように、「有」「生」の間に転生を読み込まない解釈に立つか、あるいは、本論が仮想したように、「第3支の識から第10支の有までは最後の2支（生・老死）の説明をしており、世代交代は第2支と第11支の間でおこなわれている」とすべきか、いずれかの解釈にしたがうしかないように思われる⁴⁾。

さらに「おわりに」において、次のように「結論」づけていた。

2) 拙論B41-42頁。

3) 拙論B42-45頁。

4) 拙論B47頁。

したがって、第26章の説く縁起説は以下のいずれかということになる。

甲 「有→生」での転生を認めた上で、有部とは異なる「三世」説とする。

乙 「有→生」での転生を認めず、唯識とは異なる「二世」説とする。

丙 「有→生」での転生の意味を極めて希薄なもの、形式的なものとする。

このうち、乙は「有」の分類 ((a)～(e)) の中の(c)に相当する。また、丙は筆者が掲げてきた「仮説」がその具体的な解釈例となるものである⁵⁾。

拙論Bでは、このように「有」と「生」との間での転生の有無にとらわれていたが、以下で論じるように、龍樹は「取」と「有」の間に転生を認めており（従って、「有」と「生」の間に転生はなく）、これは龍樹と同時代のアビダルマ文献、さらには龍樹以降の中観・唯識の諸文献にも見られない極めて特異なものである。また、本論では、「有」を上での5分類の中の(c)の意に取るが、これは、阿含經典中の「三支」「四支」等の縁起説にも見られる、むしろ素朴で古い解釈である。この点を確認したい。

(丙)「識」と「名色」のそれぞれの意味と両者の関係

第2, 3偈に「識^xが〔ある生存状態に〕入ったとき、名色^Aが湿り気を帯びる。名色^Aが湿り気を帯びたときに六処の生起〔がある〕」という表現があるが、これは「識」が「名色」として活性化してやがて「六処」として機能分化していくことを示している。さらに第4偈では「眼と色と留意によって、〔つまり〕名色^Bによって、そのように、〔眼〕識^yが現れる」としている。ここに見られる「識」は、識^xがいわゆる「入胎の識」、識^yが「了別の識」であることは明らかである。また、「名色」も名色^Aと名色^Bとではその内容は大きく異なる。この「名色」の解釈は、十二支の系列全体の意味づけを考えると、具体的には有部的な胎生学的解釈と唯識

5) 拙論B54頁。

的な植物学的解釈のどちらに近い考え方なのかを考えると、きわめて重要である。この点については、既に2拙論で詳しく論じているが、今回、「有」の意味を確定したこととの関連から、新たな資料を加えながら、再検討することとする。

2 第26章の全訳

まず、先の2論文において公表した第26章(全12偈)の和訳を見ておこう。補正すべきところもあるが、論文としての継続性を考慮してそのまま挙げることにする。

- (1) 「無明」に覆われた人は、〔結果的に〕再生(後有)へと〔つながる〕三種の「行」(saṃskāra、行為)を行い、〔行った〕それらの「業」(karman、三種の行為)によって、〔それにふさわしい〕生存状態(趣 gati) へとおもむく (gacchati)。
- (2) 「行」を縁とする「識^x (vijñāna)」は、〔ある〕生存状態に入る (saṃniviśate)。「識^x」が〔ある生存状態に〕入ったとき、「名色^A (nāmarūpa)」が湿り気を帯びる (niṣicyate)。⁶⁾
- (3) 「名色^A」が湿り気を帯びたときに (nāmarūpe niṣikte)、「六処」の生起〔がある〕。「六処」〔の段階〕に至って後 (āgamyā)、「触」が現れる。
- (4) 眼と色と留意 (samanvāhāra)⁷⁾によって、〔つまり〕「名色^B」によ

6) ni√sic の語義については、拙論A68頁註(22)参照。『ブッダチャリタ』第12章「アラダの哲学」に次のような例があるので挙げておく。

anayāvidyayā bālāḥ saṃyuktaḥ pañcaparvayā /
saṃsāre duḥkhabhūyiṣṭhe janmasv abhiniṣicyate // (12-37) (Bc 133.1-2)

五支分からなるこの無明に縛された愚者は、苦に満ちた輪廻の中で、諸々の生へと浸されるのである。

なお、五支分とはtamas, moha, mahāmoha, tāmisradvaya (=krodha, viṣāda)のことである。

7) 「留意 (samanvāhāra)」は、諸注釈(『無畏論』『清弁釈』『月称釈』)は「注意力、注意集中 (Skt.manas(i)kāra, Tib.yid la byed pa) としている(拙論B37-38頁参照)。ま

- って、そのように、〔眼〕識^Yが現れる。
- (5) 〔以上のような〕色と識^Yと眼との三者の集合 (saṃnipāta) が、「触」である。その「触」から、「受」が現れる
- (6) 「受」を縁としたものが「愛」である。というのも、〔それは〕「受」という対象を渴愛する (tṛṣyate) からである。渴愛しつつある人は、四種の「取」を取り込む (upādatte)。
- (7) 「取」(取り込み) があるとき、取り込む人には、「有」(輪廻的生存) が現れる。なぜなら、もし、「取」がない人がいるとすれば、〔その人は〕解脱することになろうし、「有」は存在しないことになろう。
- (8,9) その「有」とは、五蘊である。「有」から、「生」が現れる。「老死」・苦など、嘆きを伴った悲しみ、憂悶、いらだち、これは、「生」から現れる。このようにして、この純然たる苦の集まり(純苦蘊)が生起する。
- (10) 愚者は、輪廻の根源 (saṃsāramūla) たる「諸行」を行う (saṃskāroti)。それゆえ、愚者は、〔業の〕作者 (kāraṇa) である。それゆえ、〔逆に、〕知者は、真実を見るがゆえに (tattvadarśanāt)、〔業の作者では〕ないのである。
- (11) 「無明」が滅したときには、「諸行」は生起しない。しかしながら、「無明」の滅は、他ならぬこの知の修習によるのである。
- (12) 〔十二支の〕それぞれ〔先のものの〕の滅によって、それぞれ〔後のもの〕は生起することはない。このようにして、この純然たる苦の集まり(純苦蘊)は、完全に滅せられる⁸⁾。

た、『月称釈』が引用する『シャーリスタンパ・スートラ』は、次のように解説している(拙論B58頁註(8))。

たとえば、五つの因によって眼識が生じる。五つとは何か。すなわち、(1) 眼によって、(2) 色と(3) 光と(4) 虚空と(5) それらから生じる注意 (taj-jamanasikāra) によって、眼識が生じる。そのうちで、眼は、眼識の拠り所の役割を果たす。色は対象の役割を果たす。光は顕現の役割を果たす。虚空は妨げないという役割を果たす。それらから生じる注意は留意 (samanvāhāra) の役割を果たす。(Pp 567.7-10)

- 8) 本論に挙げる『根本中頌』のサンスクリットテキストはYe [2011] による。
punarbhavāya saṃskārān avidyānivṛtas tridhā /

3 『根本中頌』全体における「十二支縁起」の意義⁹⁾

ここで、第25章以前において言及される「十二支」について確認することにしてしよう。

- (A) 視覚対象(色)と視覚器官(眼)が存在しないから、識などの四〔支〕(識・触・受・愛)は存在しない。従って、取など〔の諸支〕(取・有・生・老死)がさらにどうして存在するだろうか。(三・7)¹⁰⁾

abhisamṣkurute yāṃs tair gatiṃ gacchati karmabhiḥ // (26-1)
vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau /
saṃniviśte 'tha vijñāne nāmarūpaṃ niśicyate // (26-2)
niśikte nāmarūpe tu śaḍāyatanasaṃbhavaḥ /
śaḍāyatanam āgamyā saṃsparśaḥ saṃpravartate // (26-3)
cakṣuḥ pratitya rūpaṃ ca samanvāhāram eva ca /
nāmarūpaṃ pratityaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate // (26-4)
saṃnipātas trayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām /
sparśaḥ sa tasmāt sparśac ca vedanā saṃpravartate // (26-5)
vedanāpratītyā trṣṇā vedanārthaṃ hi trṣyate /
trṣyamāṇa upādānam upādatte caturvidham // (26-6)
upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate /
syād dhi yady anupādāno mucyeta na bhaved bhavaḥ // (26-7)
pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavāḥ jātiḥ pravartate /
jarāmarāṇaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ // (26-8)
daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate /
kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ // (26-9)
saṃsāramūlaṃ saṃskārān avidvān saṃskaroty ataḥ /
avidvān kārakas tasmān na vidvāṃs tattvadarśanāt // (26-10)
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ /
avidyāyā nirodhas tu jñānasyāyaiva bhāvanāt // (26-11)
tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate /
duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate // (26-12)

9) 『根本中頌』における「縁起」が「十二支縁起」を含意していることについてはKatsura [1997]、五島 [2009] 参照。また、『根本中頌』は「縁起 (=空性)」を「中道」としているが(二四・18)、一五・7 が言及する「カートヤーヤナへの教え」の典拠と考えられる『サンユッタ・ニカーヤ』「カッチャーヤナゴッタ」(SN II p.17) では、いわゆる「離二辺の中道」の内容が「十二支縁起」として説かれている(五島 [2008] 139頁註(3))。

10) draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayam /
nāstīty upādānādini bhaviṣyanti punaḥ katham // (3-7)

(B) 〔誰かある人（ブドガラ）が〕〔五〕取〔蘊〕(upādāna) から別の〔五〕取〔蘊〕へと輪廻するなら、彼はそのとき生存（＝有）を離れた者 (vibhava) となるだろう。しかし、〔人（ブドガラ）が〕執着（取 upādāna）を持たず、生存（有 bhava）を離れた者であるなら、いったい誰が何へと輪廻するのだろうか。（一六・3）¹¹⁾

(C) 外にも、そしてまさに内にも、「私」や「私のもの」という意識が消滅するとき、〔欲取、見取、禁戒取、我語取という四種の〕執着（取 upādāna）が滅する。執着が消滅するから、〔再び〕生れること (janman) も消滅する。（一八・4）¹²⁾

(D) 以上のように、四顛倒が滅することにより、無明は滅する。無明が滅するとき、行を始めとする〔十二支の残りの支分〕は滅する。（二三・22）¹³⁾

(A) は第3章「十二処の考察」において、視覚器官（眼根）も視覚対象（色境）も見人（見る主体）も成立し得ないことを論証したのちに、それを根拠に「縁起の十二支」の各項目も成立し得ないことを明らかにした偈である。眼根は六処の一つであり、識はこの場合、六識の一つである眼識のことである。この識は「はじめに」の（丙）で触れた「了別の識（識^Y）」である。この偈の前半は、第26章で言えば、上に挙げた第3偈から第5偈の〈名色^Aが活性化して生起した六処の段階における触、つまり、眼・色・留意（という名色^B）によって〔眼〕識^Yが現れること、色・識^Y・眼の三者の集合〉に丁度相当する。第2偈によれば、活性化する前の名色^Aは識^X（入胎の識）であるから、支分の名称という点では、この偈には第3支の識以下が含まれていると考え

以下、『根本中頌』の偈を挙げる場合、訳文中では、たとえば第3章第7偈であれば、「三・7」のように表記する。

- 11) upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet /
vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati // (16-3)
- 12) mamety aham iti kṣiṇe bahiś cādhyātman eva ca /
nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ // (18-4)
- 13) evaṃ nirudhyate 'vidyā viparyayanīrodhanāt /
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyāṃ nirudhyate // (23-22)

ていいだろう。したがって (D) の「無明と行以下の諸支」を加えれば、事实上、空性における「十二支の還滅門」が示されていることになる¹⁴⁾。

重要なのは (B) と (C) である。第2節で挙げた第26章第7偈は〈取があれば有があるが、取がなければ、〔その人は〕解脱し、有は存在しない（つまり、再生しない）〉としており、「取」と「有」の間に転生が想定されていることがわかる。つまり、「取（執着）」がなければ、「有（輪廻的生存 bhava）」を離れ（vibhava）、再び生まれること、つまり輪廻することはないのである。一方、(B) は〈取から離れれば有からも離れるが、そうなれば、輪廻が成立しえない〉とし、(C) は〈取が減すれば再生しない〉としており、両者とも「取」が転生の有無の分岐点であることを示している。これら2偈は第7偈の考え方を踏まえたものと考えていいだろう。この場合、「有」の意味の確定が重要になるが、それについては次節において検討することとする。

要するに、第26章に見られる、形式的ともいべき僅か2偈の還滅門は、それ以前において「空性」との関連で説明されているのである。言い換えれば、第26章で説明される「十二支縁起」の特に流転門をもとに、その還滅門は第25章以前の諸偈において「空性」との関連から説明されているということなので

14) 第25章以前で「十二支」に言及していると思われる箇所は、ほかに、1例あるが、それは対論者（正量部）の反論の偈である。参考のために、その偈と龍樹の答論を挙げておこう。

【反論】無明に覆われ渴愛という煩悩を持つ人が、〔業報の〕享受者（bhoktr）である。行為者（kartṛ）と異なることもなく、同じでもない。（一七・28）

【龍樹】業が、成立条件（縁）によって生じるにせよ、成立条件でないもの（非縁）によって生じるにせよ、存在することはない。したがって、行為者も存在しない。もし業と行為者とが存在しないなら、業から生じる果報がどうして存在しようか。また、果報が存在しないなら、いったいどうしてその享受者が存在しようか。（一七・29, 30）

avidyānivrto jantus tṛṣṇāsamyojanaś ca yaḥ /
sa bhoktā sa ca no kartur anyo na ca sa eva saḥ // (17-28)
na pratyayasamutpannaṃ nāpratyayasamutthitam /
asti yasmād idaṃ karma tasmāt kartāpi nāsty ataḥ // (17-29)
karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalam /
asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati // (17-30)

業とその果報を繋ぐ不失法を主張する対論者は、行為の主体（行為者）とその果報の享受者との関係を、龍樹の用語を用いて、不一不異とするが、龍樹は両者の存在自体をあっさりと否定している。

ある。

次に、上の論考をもとに、『根本中頌』第18章の説く流転門・還滅門が「十二支縁起」の体系を包摂した「空性の十二支縁起」と見て良いことを確認することにしよう。

まず、『根本中頌』に見られる空性に基づく流転門・還滅門であるが、次の通りである。

業・煩惱 (karmakleśa) の滅によって解脱 (mokṣa) がある。業・煩惱は分別 (vikalpa) より生じる。それらは戲論 (prapañca) による。しかし、戲論は空性において (śūnyatāyām) 抑止される。(一八・5)¹⁵⁾

これを図式化すると「戲論→分別→業・煩惱」(流転門)、「空性→戲論の抑止(滅)→分別の滅¹⁶⁾→業・煩惱の滅→解脱」(還滅門)ということになる。次に、これに関連する第23章「顛倒の考察」の3偈を見てみよう(第22偈については上で既に取り上げている)。

貪・瞋・癡は誤った思考(謬見 saṃkalpa) より生じると説かれている¹⁷⁾。

15) karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate // (18-5)

16) この偈に「分別の滅」は明記されていないが、すぐ後の第九偈で「真実 (tattva)」のことを「nirvikalpa (分別を離れた、分別のない)」としており、これを「分別の滅」と取ることができる。また、流転門との関係から見ても、「分別の滅」は不可欠である。

17) このように、煩惱が誤った思考(分別 saṃkalpa, BHSD: false discrimination) から生じるとする文献に『ウダーナ・ヴァルガ』がある。

kāma jānāmi te mūlaṃ saṃkalpāt kāma jāyase /
na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi. (Uv 2.1)

欲望よ、私は汝の根源を知っている。欲望よ、汝は分別から生じる。私は汝を分別しないであろう。それ故、私に汝が生じることはないであろう。

月称も『ウダーナ・ヴァルガ』のこの偈を引用するが、「kila (伝承によれば)」の語を含む点が異なる。

kāma jānāmi te mūlaṃ saṃkalpāt kila jāyase /
na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi // (Pp 451.12-13)

月称はこれを単に「偈に説かれている (gāthābhidhāna)」とするが、第18章 (Pp 350.11

〔つまり〕これら（貪・瞋・癡）は浄・不浄（などの）〔四〕顛倒によって生じるのである。（二三・1）¹⁸⁾

浄・不浄（などの）〔四〕顛倒によって生じるもの（＝諸煩惱）は、固有の性質（自性）として存在することはない。従って、諸煩惱（kleśaḥ）は真実には（tattvatas）存在しない。（二三・2）¹⁹⁾

以上のように、〔四〕顛倒が減することにより、無明は減する。無明が減するとき、行を始めとする〔十二支の残りの支分〕は減する。（二三・22）

二三・1によれば、「謬見（saṃkalpa）」は「〔四〕顛倒」のことであり、これは、一八・5でいう「分別（vikalpa）」に相当する。また、二三・2で言う「諸煩惱」は二三・1の「貪・瞋・癡」を承けたものである。それ故、上記3偈の内容を図式化すると、次のような系列が得られる。

四顛倒（分別）→ 諸煩惱（貪・瞋・癡（無明））→ 行 → …… → 老死
四顛倒（分別）の減 → 無明の減 → 行の減 → …… → 老死の減

一八・5によれば「戲論」は系列上、分別の前に位置しており、仮に、一八・5でいう「業・煩惱」は第26章で説明される十二支による因果系列を含意したものだとすると、『根本中頌』の流転門、還滅門は以下のように表記することができる。

-12) における同じ偈の引用では「経において（sūtre）」としている。

これは、『マハーバーラタ』の以下の偈と密接な関係がある。下線部は月称引用詩と異なる。

kāma jānāmi te mūlaṃ saṃkalpāt kīlā jāyase /

na tvāṃ saṃkalpayiṣyāmi saṃūlo na bhaviṣyasi // (Mahābhārata 177.25. 1, 2)

この詩（およびここに表明される思想）は当時の思想界に共有されるある種の格言だった可能性がある。

18) saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate /
śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya hi // (23-1)

この偈は『月称釈』以外是对論者のものとする。その場合も、次の偈で龍樹が主張するのは諸煩惱が無自性ということであって、この偈で示される因果系列自体が否定されているわけではない。

19) śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye /
te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ // (23-2)

流転門：戯論→分別→業・煩惱（＝十二支縁起・流転分）

還滅門：空性→戯論の抑止→分別の滅→業・煩惱の滅（＝十二支縁起・還滅分）→解脱

このように、『根本中頌』は、第26章の流転門を中心にした説明を基盤にして、「空性による戯論の抑止→解脱」という還滅分を説いているのである。

さて、ここで湧く疑問は、この様な解脱への因果系列（しかも一方向の、不可逆的なもの）が、「空性」によってあらゆるもの（諸法）が「無自性」であることを説く『根本中頌』において重要視される理由は何かということである。

龍樹は第24章第18偈において、釈尊が説いた「縁起」を「依存しての概念設定（因施設 upādāya-prajñapti）」²⁰⁾と定義し直すことによって「縁起」とは「空性」のことであると宣言した²¹⁾。釈尊が説いた「縁起」は「縁っての生起」を原義としているように、主として時系列上の因果関係を説明する理論であったが、龍樹はそれを「空性」と結び付けることによって、論理的、同時的な諸関係にも拡大適用できるようにしたのであるが、それを理論的に明確に示したのが「依存しての概念設定（因施設 upādāya-prajñapti）」という表現である。これによって、継時的な現象ばかりでなく、同時的な現象（たとえば、薪と火、歩行者と歩行など）のほか、概念的な関係（たとえば、元素と物体、基体と属性、行為の主体とその対象など）を含めて、あらゆる関係において、実体的な見方・理論が成立し得ないことを主張できたのである。

これが龍樹の「縁起」としての「空性」の理論なのであるが、これには「効用（目的prayojana）」があるとされており（二四・7）、それが、一八・5で示される、「空性における戯論の抑止」に始まり解脱に至る還滅門なのである。これは、帰敬偈の言う「戯論の寂滅（prapañcopaśama）であり吉祥（śiva）

20) upādāya-prajñaptiの語義についてはSalvini [2011] が詳細に論じている。

21) yaḥ pratityasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā // (24-18)
縁起なるもの、それを我々は空性と説く。それ（縁起）は、依存しての概念設定（因施設）である。それ（縁起）こそが、中道である。

である縁起」ということに他ならない。パーリ文献において、siva (Skt. śiva), upasama (Skt. upaśama), nippapañca (Skt. niḥprapañca), appapañca (Skt. aprapañca) などの語が「涅槃」の異名として用いられている²²⁾ ことを鑑みるまでもなく、「空性」の効用(目的)は「戲論の寂滅」であり「涅槃」なのである。「涅槃」は「輪廻」とともに、実体視(戲論)の対象とされがちであるが、その戲論が寂滅するとき、「涅槃」は現成するのである。

ここで、成道後の釈尊の心境を記したと解される偈を見てみよう。

〔空性において戲論が滅するとき〕言葉の対象は止滅する。心の活動領域も止滅する。なぜならば、法性は、あたかも涅槃のように、不生にして不滅だからである。(一八・七)²³⁾

〔涅槃の境地である〕吉祥とは、一切の認識が静まることであり、戲論(言語的多元性)が静まることである。〔そのような境地におられる〕仏陀は、いかなる場合にも、誰にも、いかなる法も説かれることはない。

(二五・24)²⁴⁾

従って、この〔空性の〕教え(法)は愚者たちに理解しがたいと考えて、

〔釈迦〕牟尼はそれを説くことを躊躇されたのであった。(二四・12)²⁵⁾

22) 吉元 [1993] 参照。

23) nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ /
anuttannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā // (18-7)

24) sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivaḥ /
na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ // (25-24)

25) ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ /
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām // (24-12)

「躊躇された」と訳したpratyudāvṛttaは「引き下がる、もとに戻る」を原義とするので、正確には、「気持ちが悪く方向にではなく、元の沈黙の方へと引き下がっていた」と解釈できる。その点では『ラリタ・ヴィスタラ』の以下の一節は参考になる。

もし、私がこの法を他の人々に教示したとしても、彼らが〔それを〕理解しないならば、それは私にとって疲労であり、間違った努力であり、法の教示としては時宜にかなわないものとなろう。だから私は、心を煩わせることなく、沈黙していることになよう (yan nv aham alpotsukas tūṣṇbhāvena vihareyam) (LV 286.7-9)

同じ状況を『サンユッタ・ニカーヤ』は、「法の説示の方向にではなく、心を煩わせないという方向へと、世尊の心は傾いた (bhagavato.... appossukkatāya cittaṃ namati no dhammadesanāya)」(SN I 137.1-2) としている。

言語活動（言説）に依らずして、究極的なもの（勝義）は説示されない。
究極的なものを知らずして、涅槃は証得されない。（二四・10）²⁶⁾

〔人々に対する〕憐愍の情から、一切の邪見を断じるために、〔縁起という〕
正法を説かれたガウタマ（仏陀）に、私は帰依いたします。（二七・30）²⁷⁾

下線部は「縁起」つまり「空性」によって解脱した人（釈尊）の悟りの境地、
心の中の風光を示している。そのような境地にあって、ことばによる教示の困
難性、教化される側の機根を思っ一旦は説法への思いを控えた釈尊だが、
人々に対する「憐愍の情」から、彼らの「邪見を断じる」ために、「縁起」
（『根本中頌』の趣意から言えば「空性」）という「正法」を説かれたのである。
仏伝で言う「梵天勧請」のエピソードに対応する部分が二四・10の偈だが、こ
の偈は二四・8²⁸⁾から始まる「二諦」に関する「諸仏」による説法のあり方を
示した部分である。つまり、『根本中頌』の立場から言えば、釈尊は「諸仏」
の決まり（dharmatā）に従って、人々の「涅槃の証得」を願って、言葉（言
説 vyavahāra）による勝義の教示を決意した、ということになる。帰敬偈に
おける「戲論の寂滅であり吉祥である縁起〔の教え〕をお説きになられた、説
法者中の最高の説法者である仏陀に敬礼いたします²⁹⁾」という表現は、釈尊の
慈悲に基づく説法の決意とその巧みな説き方に対する讃嘆と敬意の念を表明し
たものであり、これが『根本中頌』作成の動機（あるいは目的）の一つでもあ
ったのである。

26) vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate // (24-10)

27) sarvadr̥ṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat /
anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam // (27-30)

「憐愍」と訳したanukampāの語義・用例については渡辺 [2015] 91-93頁参照。ここ
では「慈悲と類似した憐愍は、く如来や菩薩たちが人々の利益と安楽のため、世間を憐れん
でこの世に現れ、説法する」という文脈で用いられていた」とある。

28) dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ // (24-8)

諸仏は二諦に依って教え（法）を説く。すなわち、世間の常識としての真実（世間世
俗諦）と究極的な意味での真実（勝義諦）とである。

29) yaḥ pratityasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam /
deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam //

第26章で示される「十二支縁起」は、「戲論寂滅・吉祥」(＝涅槃)を最終目標とした「縁起」つまり「空性」による流転門、還滅門の因果系列の基底、根幹として、その体系の中に組み込まれているのである。

4 第26章の「十二支縁起」の構造

「はじめに」(乙)で指摘したように、拙論ABでは「有」の意義の詮索にとらわれて、第26章で説明される「十二支縁起」全体の構造を十分に把握することが出来なかった。第2節で取り上げた流転門に相当する最初の9偈を、先入観を捨てて素直に読み込めば、以下のような分節が浮かび上がる。

(A) 無明・諸行(→転生)

(B) →識→名色→六処→触→受→愛→取(→転生あるいは解脱)

(C) →有(五蘊)(=D)

(D) 生→老死

まず(A)だが、これは、系列というより、いわば「凡夫」の有り様を示したものである。第1偈と第10偈を合わせて考えれば、無明に覆われた人(avidyānivṛta)あるいは愚者(avidvān)が行為を行えば(saṃskārān abhisamṣkurute, saṃskārān saṃskaroti)、その(身・口・意あるいは福・非福・不動などの)3種の行為によって(taiḥ karmabhiḥ)、再生することになり、〔行った行為にふさわしい〕生存状態に入る(つまり、転生する)のである。つまり、愚者は「行為者(kāraka)」であり、これに対して、知者(vidvān)は、真実を見るがゆえに(tattvadarśanāt)、「行為者(kāraka)」ではないのである。さらに言い換えれば、真実を見て、もやは「行為者」ではなくなった知者は再生せず、真実を見ることのない愚者がその行為によって自ら再生に趣くのである。第10偈の「輪廻の根源たる諸行(saṃsāramūla-saṃskārāḥ)」とは、まさにこのことを指しているのである³⁰⁾。また、第10、11偈

30) 三枝[2000]は「おそらく最も広義における「行為(業)」こそが「関係性=縁起」の

によれば、「愚者」つまり「無明に覆われた人」が、その無明を滅するには、「真実を見ることによる (tattvadarśanāt)」、つまり「他ならぬこの知の修習による (jñānasyāśyaiva bhāvanāt)」しかないのである。

この「真実を見る、この知の修習」について拙論Bでは以下のようにしていた。

注目すべきは、「この知の修習」を、『清弁釈』では「空性の知である縁起を対象とし」、『月称釈』では「『この同じ』縁起の、如実で不顛倒の修習……このように縁起を修習することによって真実 (tattva) に悟入する」、『青目註』では「十二因縁の生滅を観ずる智を修習」、『無畏論』では「十二支の知の修習」としている点であろう。古註の二つは、あきらかに、この第26章の主題である「十二支縁起」を修習の内容としている（両註は十二支縁起を「声聞の教え」と捉えている以上、これは当然のことである）。それに対して、清弁の場合は「空性の縁起」である。月称の場合も空性の縁起を指しているように思われるが、「この同じ」を強調している点は、この第26章に説かれる十二支縁起をも含意していると取るべきだろう。以上は、あくまで諸註釈の解釈だが、「十二支縁起」を「空性の縁起」の根幹にあるものとして受け止めている龍樹自身もまた、「真実 (tattva)」を明らかにする「知の修習」の内容を、「十二支縁起の修習」と捉えていたと考えていいだろう³¹⁾。

前節において「十二支縁起」と「空性」との関係を示したが、それに

思想を生み出した原動力であったのではないか（142頁）として、以下の『スッタニパータ』の偈を挙げる。

evam etaṃ yathābhūtaṃ kammaṃ passanti paṇḍitā /
paṭiccasamuppādasā kammavipākakovidā // v.653 (Sn 123.1-2)

このように、[人々の様々な] 行為（業）をあるがままに [正しく] 見る賢者たちは、縁起を見、行為とその報いを熟知している。

これは、「縁起」という発想の根底に、人々の様々な行為とその報い（結果）への鋭い観察があったことを示している。これは、輪廻の生存状態の根底に行為（業＝諸行）を見る考え方に通じると考えられる。

31) この部分を含め「この知の修習」に関する考察については拙論B50-52頁参照。

よって、下線部の意味がより明確になったといえることができる。つまり、「この知の修習」とは「十二支縁起」をその根幹に包摂した「空性」のことなのである。また、この「空性の知の修習」の意義は、偈中の「行為者 (kāra-ka)」の検討によって一層明瞭になる。上に見たように「愚者」か「知者」かは、「行為者」であるか「行為者」でないかの違いでもあるからである。つまり、「空性」という知の修習によって「行為者」なるものが実体としては存在し得ないことを体得できるかどうか、両者の分岐点となっているのである。

第8章「行為者と行為対象の考察」で以下のように論じられている。

既に存在する行為者 (kāra-ka) が、既に存在する行為対象 (karman)³²⁾ をあらためて作り出すことはない。一方、未だ存在しない行為者が、未だ存在しない行為対象を目標とすることはない。(八・1)

〔行為者が〕既に存在する場合、さらなる行為 (kriyā) は必要でない。そうなれば、行為の対象 (karman) は行為者 (kartṛ) を伴わないことになるだろう。〔行為の対象が〕既に存在する場合、さらなる行為は必要でない。そうなれば、行為者は行為の対象を伴わないことになるだろう。

(八・2)³³⁾

第8章では、このようにして、空性の論理に基づいて、行為者 (kāra-ka) や行為対象、そして行為がいずれも成立しえないことが論証されている。この

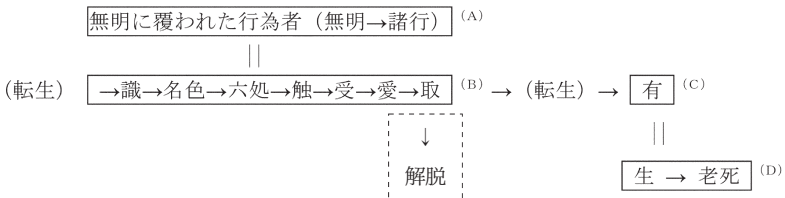
32) karmanは普通「行為」と訳されるが、パーニニに始まるサンスクリット文法では「行為対象」の意味で用いられる。次の第2偈では行為はkriyāで示されており、karmanは「行為」ではなく、「行為対象」の意味で用いられていることがわかる(もちろん、例えば二・19のように、karmanが行為の意味で用いられる例も少なくない)。『月称釈』は「karmanとはくなされる(=行為を受ける)の謂いであり、行為者において最も願われているもの(=対象)のことである(Pp 180.14: kriyata iti karma kartaripsitatamaṃ)としている。Ye [2011] 132頁(导读8.1)も「そのうち業(karman)は行為の対象を指しているのであって、決して善悪の業行を指しているのではない(其中“業”指所作的対象, 并非指善恶性行)」とする。

33) sadbhūtaḥ kāra-kaḥ karma sadbhūtaṃ na karoty ayam /
kāra-ko nāpy asadbhūtaḥ karmāsadbhūtaṃ ihate // (8-1)
sadbhūtaśya kriyā nāsti karma ca syād akartṛkaṃ /
sadbhūtaśya kriyā nāsti kartā ca syād akarmakaḥ // (8-2)

ことばによる実体視（戲論）の対象となる「行為者（kāraṇa）」は、第26章の「行為者（kāraṇa）」と同じ意味なのである。「空性」を修習することによって「輪廻の根源」たる「諸行」の「行為者」でなくなる時、あらゆるものを実体視する戲論が寂滅し、分別が滅し、その人の「無明」は滅し、「諸行」は生起せず、……、取が滅し、したがって再生（＝「有」の生起）はなくなるのである。つまり、解脱するのである。「諸行」の後で「転生」することは第1偈で明示されているが、解脱する場合は、以下で詳しく検討するように、無明が滅し、諸行が滅した人は、愛が滅し、取が滅して、そこにおいて、「有」はもはや生起せず、解脱することになるのである。それが第7偈のくもし、「取」がない人がいるとすれば、〔その人は〕解脱することになろうし、「有」は存在しないことになろう」という一節の意味することなのである。

次に（B）「→識→名色→六処→触→受→愛→取（→転生あるいは解脱）」の系列であるが、「識→名色」に始まるこの系列の具体的な検討は次節のテーマになるので、ここでは、この（B）系列全体の、（A）（C）（D）との関係を見ていくことにしよう。先に少し触れたが、この（B）系列は、「無明に覆われた行為者」の心（つまり識）の変遷を説明したものである。それを図式化すると次のようになる。

図 1



これは、流転門であるが、還滅門の場合（その場合、図の十二支間の「→」は「前支の滅ゆえに、次の支が滅する」という意味になる）は、「取」の下の方の点線の枠内に「→解脱」で示したように、ここで流転の連鎖が断たれ、解脱するので、以下の「有」＝「生→老死」の系列が生起しないのである。

この「有」は第8偈によれば五蘊である。偈には現れていないが、言うまでもなく「生→老死」も五蘊の系列である。両者の関係を説明しようとして、たとえば『清弁釈』や『月称釈』は、いずれもこの「有」を「業有 (karmabhava)」(「はじめに」(乙)の(a)説)と解するために、苦しい説明を強いられることになる。前者は「『有』の原因である業は『有』である。ちょうど諸仏の出世は幸福であるというように、原因を結果に喩えるからである」とし、後者は「身・口・意の3種の業〔というもの〕があり、これから、未来の五蘊からなるものが生じる、と表現される」として、原因を結果に、あるいは結果を原因に付託して矛盾を解消しようとしている³⁴⁾。これは「有」は「業有」のことだとする先入観による強引な解釈といっていいだろう。

素直な眼で、(1)「有」は転生の後に位置する、(2)「有」は五蘊である、という2つの条件に合う「有」を、「はじめに」(乙)で示した(a)～(e)の中から探してみよう³⁵⁾。

- (a) 業有 (karmabhava)
- (b) 三有 (欲有・色有・無色有)
- (c) 生老(病)死の因(理由)としての「有=迷いの生存」
- (d) 生有 (upapattibhava)
- (e) 中有 (antarbhava)

まず、(a)であるが、この場合の「業」とは、第2支の「諸行」のことである。具体的には身・口・意あるいは福・非福・不動(善・不善・不動)の「三業」のことであり、「五蘊」ではありえない。また、既に検討してきたとおり、「行=業」は転生の原因になるものであり、(1)の条件にも合わない。次に(b)であるが、理論上「無色有(無色界)」は色蘊を欠き、つまり四蘊なので、五蘊ではあり得ない。(c)は最後に検討する。(d)「生有」は再生して誕生する(upapatti)瞬間のことであり、「生(jāti)」と実質上違いがない。少なくとも「生」の原因・理由にはなり得ない。(e)は(1)(2)の条件をいずれも満

34) 拙論B42-43頁。

35) 有部の胎生学的解釈では十二支全体を五蘊の変容と見るが、第2節の第26章全訳を見るまでもなく、龍樹の解釈とは全く異なるので、以下の考察の対象とはしない。

たしている。したがって、「取→（転生）→有→生」の系列を考える場合、極めて可能性は高い。しかし、「生→老死」という苦の原因・理由が「中有」であるということはできないだろう。「中有」は、前生の死の瞬間（死有）と現生の誕生の瞬間（生有）との継続性を説明するための存在だからである。したがって、「老死→生→有」といういわゆる「逆観」によって苦の原因を「観察」する場合、この「有」が「中有」であることは考えられない。

最後に残された (c) であるが、これが、今回、筆者が最終結論とするものである。丁寧に見ていこう。「取」の有無の違いによって、輪廻転生するか、輪廻から解脱するかに分岐するのであった。「有（輪廻的生存 bhava）」とは、具体的に言えば、地獄から天までの「五趣（あるいは六趣）」のことである。これは五蘊つまり身心を備えた存在に他ならない。この無常な存在は、「生・老死」という苦（五取蘊苦、五陰盛苦）に逼迫されているのである。ちなみに、天は「老」を死の直前のいわゆる「天人五衰」の形で経験する。さて、逆観による「生→老死」の原因・理由としての「有」という条件だが、これにも合致する。そもそも、釈尊が成道後、観察したとされる縁起は、「老死」の苦の理由を問うて「死」をその理由とし、「死」の苦の理由を問うて「有」をその理由として得たのであった。苦の根源を探索する最初の考察（観察）において、この「有」が、「業有」「三有」「生有」「中有」などの「教学的理論」を背景に持つものではなかったはずである。「業有」は「惑・業・苦」の配分上「有」が「業」に振り当てられたのであり、「三有」も輪廻の構造というより瞑想の階梯の構築が大きかったと言っていいであろう。残りの二つは「生有→本有→死有→中有→生有→……」の枠組みによって、五蘊の変遷、あるいは、ブドガラや識の遷移の段階を示したものである。釈尊が最初に「有」に思い至ったとき、それは「人が輪廻的存在であるということ」、そういう厳然たる「事実」だったと考えるべきだろう³⁶⁾。もちろん、このとき、具体的に「五趣」や

36) 梶山 [2013] は次のように言う (366頁)。

迷いの生存（有）に縁って苦（生老病死愁悲苦憂悩）がある、ということはきわめて自然のことで、そこに輪廻転生を挿入する必要はまったくない。苦の一形態としての生（jāti, upapatti）とは「生まれ出ること、誕生」であってそれ以外の意味はない。その生まれ出る苦であった生を生存の始まりと解し、有をその生存を牽く業と解した

「六趣」が観察されたわけではない。

「有（輪廻の生存）」の具体的な姿が「生→老死」なのである。「有」をこのようなものとして捉えれば、第26章第8偈の「有から生が現れる（bhavāḥ jātiḥ pravartate）」は、「輪廻の生存ゆえに生が現れる」の意と解していいだろう。このような「有」の捉え方は、「三支」「四支」から「五支」「十支」そして「十二支」へと展開する縁起の発展史の中でも維持されていたと考えていいのではないだろうか。少なくとも2～3世紀に作成されたとされる『根本中頌』の作者（龍樹）はそうのように捉えているからである。

この点に関し、さらに参考になると思われる資料が『スッタニパータ』およびその注釈にあるのでそれを見てみたい。

執着（取 upādāna）を縁として輪廻的生存（有 bhava）がある。生存した者（bhūta）は苦を受ける。生まれたものには死がある。これが苦の起こるもと（sambhava）である。（第742偈）

それゆえ、賢者たちは、正しく理解して、生存（有）が減することによって生（jāti）の滅したことを証知して（abhiññāya）、再生（punabbhava）におもむくことはない。

（第743偈）³⁷⁾

注釈の『パラマツタ・ジョーティカー』は、「生存（有）とは、果報としての生存であり、〔五〕蘊があらわれることである。……賢者たちは、執着（取）が減するから、生の滅〔つまり〕涅槃があると証知して、再生におもむくことはない」としている³⁸⁾。この解釈に従えば、これらの偈も、「有（五蘊）」＝

ところに、有支縁起の輪廻的解釈が始まるのである。「迷いの生存に縁って苦がある」という有——生老病死愁悲苦憂悩の自然な二系列を「業に縁って生があり、生に縁って老死がある」という三系列に理解したことは顛倒にほかならない。

37) upādānapaccayā bhavo bhūto dukkhaṃ nigacchati /
jātassa maraṇam hoti eso dukkhassa sambhavo // 742
tasmā upādānakkhayā samma-d-aññāya paṇḍitā /
jātikkhayaṃ abhiññāya nāgacchanti punabbhavam // 743 (Sn 144.23-28)

38) Pj II 507.5-11: bhavo ti vipākabhavo khandhapātubhāvo.... paṇḍitā upādānakk-

「生→(老)死」であり、「取」の滅によって「生(→老死)」が滅し、涅槃に至る、つまり、再生(punarbhava)という輪廻的生存(bhava)から離れて解脱する、としているのである。龍樹は、当時のアビダルマの教学よりも、むしろこのような阿含經典から強く影響を受けていたのではないだろうか。

以上を纏めるとつぎのようになる。「無明→諸行」で転生が起こるが、その転生先は、実質上、第十支の「有」なのであり、その「有」は「生→老死」という苦の系列が生起する理由であり、「生→老死」の系列そのものでもある。

「→識→名色→六処→触→受→愛→取」の系列は、転生してきた「無明に覆われた人(無明→諸行)」が、次に転生する(あるいは解脱する)過程(そして理由)を「心(識)」の変容として説明した系列なのである³⁹⁾。

5 「識」と「名色」のそれぞれの意味と両者の関係

ここでは、前節で保留にしておいた(B)「→識→名色→六処→触→受→愛→取(→転生あるいは解脱)」の系列の中、特に前半部「→識→名色→六処→触」を検討する。それは、第2節に挙げた翻訳では第2偈から第5偈に相当するが、その要点を言葉を補いながら以下に示しておこう。

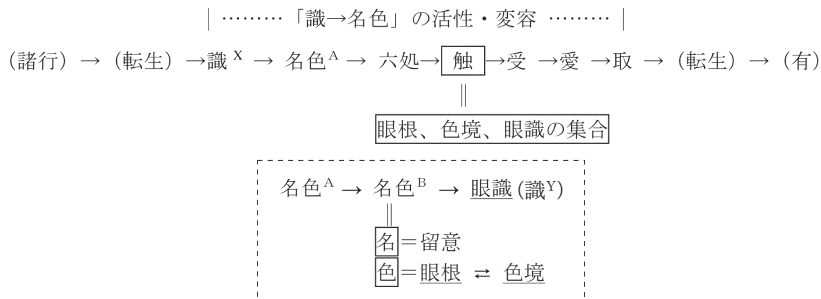
行を縁とする識^xがある生存状態に入ったとき、その識^xは名色^Aとして湿り気を帯びて活性化する。活性化した名色^Aから六処の生起があり、その後、触が現れる。つまり、眼と色と留意つまり名色^Bによって(眼)識^yが現れ、これらの色と識^yと眼との三者の集合が触なのである。

これを、以下のように図式化してみよう。

hayā jātikkhayaṃ nibbānam abhiññāya nāgacchati punabbhavan ti. 村上・及川 [1988] 518頁参照。

39) この第26章の「十二支縁起」説は、『因縁心論頌(Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā)』の「惑・業・苦の三つの道の連続的展開」を説く「業感縁起」とは全く異なる。つまり、後者の作者は『根本中頌』の作者(龍樹)とは異なる、ということになる。

図 2



図だけでは明示できないところがあるので、それをまず説明しよう。識^Xが湿り気を帯びて活性化した（発芽した）名色^Aは、その後生長をつづけ、その内容・名称を変えながら、取へと変容していく。既に見てきたように、識^Xから取までの系列は、無明に覆われた「行為者」の心（識）の変容なのである。下部の枠内に示した通り、名色^Aは名色^Bに変容する。名色^Bは「六処」の段階に入ると、その「名」の部分から「留意（注意力）」が分化する。また、「色」の部分から眼根（六内処の一つ）が分化するが、これを「六処の生起」と表現している。この六内処（この場合は眼根である）は、外界の色（いろかたち、六外処の一つ）をその働きの対象としている⁴⁰⁾。留意と眼根とその対象である色境からなる名色^Bから、根と境に対応した識^Y（この場合は眼識）が現れる。この段階が触であり、これを、「眼・色・眼識（つまり、根・境・識）の集合」と表現しているのである。

まず、識と名色の関係に絞って見てみよう。上の説明および図2から、「識^X（結生の識）→名色^A→名色^B→識^Y（了別の識）」の系列が見て取れる。比喩的に言えば、識^Xという種子が活性化し（これが名色^A）、さらに生長して名色^B（ここでは、留意と、色境を対象とする眼根に機能分化している）となり、ここから識^Y（眼識、了別の識）が生じるのである。つまり、実質的な内容は変わってはいるものの、名称上、「識と名色の相互依存（識⇄名色）」が成立し

40) ここでは、「六処」を「六内処」の意としておくが、実は、十二支の中の「六処」は「六内処」と「六外処」の両方を意味しているとする注釈や近代の学者たちの見解がある。詳細は拙論A58-59頁および70頁註(40),(41)参照。

ているのである。この点に関し、時代的に『根本中頌』に近い資料として、『ブッダチャリタ』第14章「成道」の一節を見てみよう。

それから〔彼は〕六処が生じること〔の原因〕を知ろうと思考を凝らした。そして、原因に通達している彼は、その原因は名色^Aであると知った。

(第68偈)

ちょうど芽があるから葉や幹が生じると考えられるように、名色^Aがあるときに六処は生じるのである。(第69偈)

そのとき彼に、名色^Aの原因は何か、という考えが起こり、その起源は識^Xであると、その知が彼岸に達している彼は知った。(第70偈)

識^Xが生じた ('das pa, *bhūta)⁴¹⁾ ときに名色^Aは確立される (rab gnas, *supraṭiṣṭhita)。種子が成熟しおわたときに芽として現れる (rnam par 'dzin pa, *virājate) 〔ように〕。(第71偈)

それから彼は、識^Yは何から〔生じるの〕かと考えた。そして、名色^Bに依ってその生起がある、と知った。(第72偈)

名色^Aは識^Xを縁として生じ、さらに、識^Yは名色^Bに依って生じるのである。

(第74偈)⁴²⁾

ここでは、「識→名色→六処」が「種子→芽→葉や幹」に喩えられている。また、還滅門では十二支であるが、ここで見た流転分は十支で、「識と名色の相互依存」を強調している。これは、形式としては阿含經典の『城喻經（城邑經）』や『蘆束經』と同じである。十支の系列の最初（あるいは最後）に位置

41) 「生じた ('das pa, *bhūta)」は梶山 [2013] 397頁の解釈に従った。ただし、Tib. 'das pa は普通、Skt. ati/√kram (超えていく) の対応訳とされる。「入胎の識」の場合、母胎への降下をava/√kram (入り込む) で表現するが、何らかの関係があるのだろうか。識と名色の相互依存を説く場合、系列としては、「識」から始まる（あるいは終わる）のであって、その最初に位置する「識」の現れを、「生起 (skye ba)」とするのかどうかは、大きな問題であったであろう。

42) この部分はサンスクリットが欠けているので、梶山 [2013] 395-399頁のチベット訳に依った。なお、この『ブッダチャリタ』では「有」を「業有 (las srid, *karmabhava)」としており、この点は『根本中頌』と大きく異なっている。

する「識」とその後（あるいはその前）にある「名色」との関係は、上の喩えで言えば、「生じた（あるいは、どこかから超え出て来た Tib: 'das pa）識」という種子が、成熟し終わった時に、その種子だったものが名色という芽として現れ、さらにそれが、六処という葉や幹に分化していくのであるから、一般の十二支縁起解釈で言われる「名色＝六外処（六境）」という解釈の余地はなく、また、「識と名色の相互依存」についても、「識^x→名色^A」「名色^B→識^y」のように、「識」「名色」のそれぞれにおいて、その内容が異なっていなければ、依存関係は成り立たないであろう。龍樹の解釈と同じように、名色^Aは識^xという種子が芽として現れたものであり、名色^Bは芽から発現した六処という幹（あるいは葉であり）、識^yは六内処と六外処（さらに留意）によって生じたいわゆる「了別の識」と取らざるを得ないだろう。『サンユッタ・ニカーヤ』「蘆束」（いわゆる『蘆束経』）の一節を見てみよう。名色も識も「自作、他作、自作亦他作、無因」のいずれでもないとしたあと、次のように言う。

（サーリプッタの教えを聞いたマハーコーティタは自分の理解を次のように表現する。）「友（サーリプッタ）よ、二つの蘆の束が、互いに支え合って立っているとしましょう。まさにそのように、友よ、名色を縁として識があり、識を縁として名色があります。名色を縁として六処があります。…… 友よ、それらの蘆の束の一方を取り去れば、他方は倒れるでしょう。もし他方を取り去れば、一方は倒れるでしょう。まさにそのように、名色の滅により識の滅があります。識の滅によって名色の滅があります。名色の滅により六処の滅があります。……」⁴³⁾

ここでも「識と名色の相互依存」が強調されているが、それが、相互に依存して倒れない二束の蘆に喩えられている。その点では、「二つの蘆の束」は巧みな比喩であるが、二つの蘆の束には区別はないものの、識と名色の方は、まず名称が異なり、したがって内容も異なり、さらに、時系列上にある以上「識

43) SN II 114.17-26.

→名色」と「名色→識」とでは、上に見たように、識、名色とも、それぞれが、時間の経過によって変容しているはずなのである。後の中観派の「相互依存の縁起」によれば、種子と芽さえ、あくまで概念上ではあるが、相互依存とされる。しかし、上に見て来た十支縁起あるいは十二支縁起はあくまで苦の生起と消滅を説明するための時系列上の順序を説明しているのである。ここでは概念上の相互依存ではなく、時系列上の不可逆な関係のなかの相互依存ということになる。

さて、ここで、今まで見て来たものとは全く異なる「識と名色の相互依存」を説明した文献を見てみることにしよう。『ディーガ・ニカーヤ』第15経「大因縁経」の一節である。

(1) 「アーナンダよ、『識を縁として名色がある』とこのように言われしました⁴⁴⁾が、それはつぎの理由によって、識を縁として名色があるというように、知られるべきです。アーナンダよ、識^アが母胎に入らなかったとするならば (mātukucchismiṃ na okkamissatha,)、はたして名色^Aは、母胎の中で育つでしょうか」「そのようなことはありません、尊師よ」「では、アーナンダよ、識^アが母胎に入ったあと外れたとするならば (mātukucchismiṃ okkamitvā vokkamissatha)、はたして名色^Aは、この状態に生まれかわることになるでしょうか (api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissatha)」「そのようなことはありません、尊師よ」「では、アーナンダよ、識^アが、まだ若い少年、あるいは少女のうちに断たれたとするならば (vocchijjissatha)、はたして名色^Bは、成長し、成熟し、老大となるでしょうか」「そのようなことはありません、尊師よ」「アーナンダよ、それゆえに、この識こそが名色の因 (hetu) であり、これが因縁 (nidāna) であり、これが生起 (samudaya) であり、これが縁 (pac-

44) ある賢者 (sat) による縁起についての質問に「私」(釈尊) が答える、という設定を受けて、「(私によって) 言われた (正確には、言われる)」ということ。DN II 62.38-64.1: “viññāṇapaccayā nāmarūpan ti ” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ.

caya) なのです。

(2) アーナンダよ、『名色を縁として識がある』とこのように言われましたが、それはつぎの理由によって、名色を縁として識があるというように、知られるべきです。アーナンダよ、識^丙が名色^乙において根拠を得ることがなかったとするならば (nāmarūpe patiṭṭhaṃ nālabhissatha)、はたして未来に生・老・死という苦の集まりの発生は知られるのでしょうか。「そのようなことはありません、尊師よ」「アーナンダよ、それゆえに、この名色こそが識の因であり、これが因縁であり、これが生起であり、これが縁なのです。

(3) アーナンダよ、実に、この名色が識とともに互いの縁として起こる場合⁴⁵⁾、これだけによって、生まれたり、老いたり、死んだり、没したり、生まれかわったりすることになります。これだけによって、名称の路 (adhivacanapatha) があります。これだけによって、語源 (nirutti) の路があります。これだけによって、告知 (paññatti) の路があります。これだけによって、慧の領域 (paññāvacara) があります。これだけによって、輪転であるこの状態が、告知のために起こります (vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattam paññāpanāya)」⁴⁶⁾

区別するために、一般名称の識と名色はそのままとし、それ以外の、いわば特定の時期にある、あるいは特定の機能を付与されている識、名色には、それぞれ、甲～丙、A～Cの記号を付しておいた。このうち、識^甲は「母胎へ入る」という表現から「入胎の識」と見ていいだろう。名色^乙は「母胎の中で育つ」「この状態に生まれかわる」とあるので、両親に由来し、凝結後は胚としてカ

45) PTS のテキストでは、yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāpeṇaとするが、異読 (S^c, B^m) により、aññamaññapaccayatāya pavattati を加える。

46) DN II 62.38-64.2. 訳文は片山 [2004]155-156頁による。なお、経は、引用文の少し前で、名色を「名の集合体 (nāmakāya)」と「色の集合体 (rūpakāya)」に分けて、いずれも「もろもろの様相 (ākāra) によって、もろもろの特徴 (līṅga) によって、諸々の相 (nimitta) によって告知 (uddesa) される」とする。また、引用文の後の識の説明ではいわゆる「七識住」と「二つの場所」(九有情居)について述べており、識を実体視している側面がある。ちなみに経は「有」を欲有・色有・無色有の「三有」とする。

ラなど胎児に生長する存在であり、今までに見てきた植物学的系統では芽に相当するものと考えられる。識²は、若い時でもこれを断たれると成長できなくなり、おそらく死んでしまうものであるから、識というよりも、識や煖（体温）とともに生命を維持する命根、あるいは、識・煖・命根によって機能するとされる生命原理に近いものを指しているように思われる。この場合、対応している名色³は、「成長し、成熟し、老成となる」としているの、直接的には身体であるが、人間としての成長として考えれば五蘊と見てもよいだろう。ここまでの（１）の部分は「識→名色」についての説明だが、次の（２）は「名色→識」の説明である。その識^丙と名色^cだが、「未来に生・老・死という苦の集まりの発生は知られる」とあるので、これは、未来の、転生後の、「入胎の識」つまり識^甲と、人間としての存在の始まりつまり名色^Aと同じということになるだろう。ここでの識は転生を超えて継続するものであり、「名色」は一世代のみの存在（五蘊）ということになるだろう。さて、（３）だが、ここは「名色⇄識」の説明であり、それまでの識^{甲~丙}、名色^{A~C}として区別してきたものとちがって、それらの関係を総括した、一般名称としての「識」と「名色」との相互依存関係を示している。そういう依存関係があつて、人は「生まれたり、老いたり、死んだり、没したり、生まれかわったりする」というのである。つまり、ここでの識と名色は、後世、犢子部が主張することになるブドガラ（輪廻の主体、人格的主体）と五蘊の関係に近いということになる。このブドガラは五蘊とは「非即非離」の関係にあるとされるが、ここではそれを「相互に他を縁としている（相互依存）」としているのである。

同じような同時存在の依存関係を説く例があるが、それはまさに「名色（名称と形態 nāma-rūpa）」それ自体の相互依存関係である⁴⁷⁾。『ミリンダ王の問

47) 『シャーリスタンバ・スートラ』にも「名と色の相互依存」が見られる。

蘆の束の道理によって名色を生起させるもの、〔眼識等の〕五識身と結合した有漏の意識、これが、比丘たちよ、識界と言われる。

yo nāmarūpaṃ abhinirvartayati naḍakalāpayogena, pañcavijñānakāyaṣaṃ yuktam sāsraṇaṃ ca manovijñānam, ayam ucyate bhikṣavo vijñānadhātuh // (Pp 561.11-12)

ここでの識界は六界（地・水・火・風・虚空・識）の識のことである。

い』の説明を見てみよう。「(A) 現在の名色（名称と形態、身心）によって善悪の行為（業）をなし、その行為によって他の名色が次の世に生まれるのであり、死とともに終わる名色と次の世に生まれる名色は別のものであるが、後者は前者から生じたのであって悪業から免れることはない。(B) 牛乳を買ってそれを預けていた人が受け取りに行くと酪（凝乳）⁴⁸⁾を返されたという場合、預けた元の牛乳の返還を要求することは合理的ではない。間違いなくその人が預けた牛乳が酪に変化したからである」⁴⁹⁾というナーガセーナの輪廻転生の話を聞いて、ミリンダ王がナーガセーナに問うところから始まる。

王は問う、「尊者ナーガセーナよ、あなたは『名称・形態』といわれましたが、そのうちで『名称』とは何のことであり、また『形態』とは何のことですか?」「大王よ、そのうちで、粗大なるもの（現に感覚できるもの *oḷārika*）が形態であり、微細なる心と心作用との事象 (*sukhumā cittacetasikā dhammā*) が名称なのです」「尊者ナーガセーナよ、いかなる理由によって、名称のみが次の世に再び生まれるということもなく、また形態のみが次の世に再び生まれるということもないのですか?」「大王よ、これらの諸事象（諸法＝名称と形態）は相互に依存していて (*añña-maññanissitā*)、実に一つのものとしてともに生ずる (*ekato va nesam uppati hoti*) からです」「譬えをのべてください」「大王よ、たとえば、雌鶏 (*kukkuṭi*) に卵黄 (*kalala*) がないならば、卵 (*aṇḍa*) もまた生まれないでしょう。そこでは卵黄と卵とは相互に依存していて、それらは実の一つのものとして共に生ずるのです。それと同様に、大王よ、もしもそこに名称が存在しないならば、形態もまた存在し得ないでしょう。そこに

48) 酪 (*dadhi*) は、バターやチーズの材料になる、液体と固形体とに分離した酸味のある凝乳のこと。*dadhi* など古代インドの発酵乳の実態については、平田昌弘、板垣希美、内田健治、花田正明、河合正人「古・中期インド・アーリア文献『Veda 文献』『Pāli 聖典』に基づいた南アジアの古代乳製品の再現と同定」『日本畜産学會報』#84(2)、2014年、175-190頁が詳しい。なお、*dadhi* の外見上の特徴については、KA 2.12.05「金鉱石は……凝乳の滴や塊のような斑点を持つ (*pitakās..... dadhibinduṇḍacitrā(h)*)」が参考になる。

49) *Mil* 47.13-48.29. (取意)

ある名称と形態とは、両者ともに相互に依存していて、それらは実の一つのものとして共に生じるのです。このことは、長い時間、かくのごとくあらしめられていたのです」「もっともです、尊者ナーガセーナよ」⁵⁰⁾

ここで言う「名色」は「名称」（心・心作用）と「形態」（現に感覚できるもの、身体）との不可分な複合体である人間の身心、人間存在を指している。つまり、実質上「五蘊」のことである。これ以前の王の疑問の中心は業の果報や転生についてだったが、この一節はむしろ、人間存在を「名色」として表す理由が中心になっている。転生については、むしろ、先に要約して示した部分の（A）とその比喻説明の（B）が参考になる。つまり、（A）で言うように、業をなした名色とその果報を受ける名色は同じものではないが、（B）において牛乳とそれが変化した酪（凝乳）とが全く異なるものではないように、名色の場合も、転生前の名色と転生後の名色は継続しているのである。

経は、無我と輪廻の観念が矛盾しないことに関して次のように言う（冗長になるので一部省略して示す。）

王は問う、「尊者ナーガセーナよ、再生したものは〔死滅したものと〕同一でありますか、あるいは異なったものでありますか？」長老は答えた、「それは同一でもなく、また異なったものでもありません」……「大王よ、〔夜どおし燃える灯火において〕初更の焰と中更の焰とは同一なのでしょううか？……中更の焰と後更の焰と同一なのでしょううか？……初更の焰と中更の焰と後更の焰とはそれぞれ別なのでしょううか？」「尊者よ、そうではありません。同一〔の灯火〕に依存して焰は夜どおし燃えつづけるのです」「大王よ、事象の連続（*dhammasaṃtati*=個体）はそれと同様に継続する（*sandahati*）のです。生ずるものと滅びるものとは別のものではあるが、〔一方が他方よりも〕前のものではないかのごとく、また後のものでもないかのごとくに〔いわば同時のものとして〕継続しているのです。

50) *Mil* 49.13-27. 訳文は中村・早島 [1963] 129-130頁による。

こういうわけで、それは同ならず異ならざるものとして、前の意識に後の意識が包摂されるのです⁵¹⁾ ⁵²⁾

要するに、『ミリンダ王の問い』は、「名色」の「名」（心・心作用）と「色」（身体）とは不可分な相互依存関係にあるとする一方、あらゆる現象は「連続、相続 *santati*」が継続している（*sandahati*）ものであり、「不一不異」の関係にあると見ているのである。したがって、十二支の各支の関係も、そこに含まれる「識」と「名色」との関係も、不一不異の連続体であることになり、「識と名色の相互依存」は重要でなくなっているのである。ちなみに、『ミリンダ王の問い』に見られるこの「事象の相続の継続」は、『因縁心論頌』が説く「蘊の続生 (*skandhapratisaṃdhi*) と無移行 (*asaṃkrama*)」の考えに繋がっていると考えられる。

6 『十地経』に見られる十二支縁起との関係

最後に、『十地経』の唯識的な十二支縁起を見てみよう。『十地経』「第六地（現前地）」には十種の十二支縁起が説かれているが、以下で検討するのは、その第一の部分である。既に拙論Aにおいて考察している⁵³⁾が、本論でこれまで見てきたことと比較するために、もう一度詳細に考察してみたい。

〔第六地に入った〕かの菩薩は次のように考える。——実に、これらの知の愚かな人々 (*bālabuddhayaḥ*) は、「我」に執着し、無知という眼病に覆われ、有や無を偏愛し、間違った思惟にとらわれ、あやまった道を進み、

51) 下線部を中村・早島 [1963] は「最後の意識に摂せられるに至るのです（原文：*pacchimaviññāṇasaṅgahaṃ gacchati*）」としているが、ここは灯火の比喻のように「先にあるものに後のものが包摂される」という、「事象の連続 (*dharmasantati*)」の継続性 (*sandahana*) を「識」に適用していると解するべきだろう。ここでは、*Chaṭṭha Saṅgāyana CD* (published by the Vipassana Research Institute)の読み (*purimaviññāṇe pacchimaviññāṇaṃ saṅgahaṃ gacchati*) に従う。

52) *Mil* 40.1-27. 訳文は中村・早島 [1963] 110-112頁による。

53) 拙論A 60-61頁、71-72頁註(56)。

邪なるものに付き従っている。〔彼らは〕福・非福・不動の「行」を積み重ねる。彼らには、それらの「行」によって、「心の種子（cittabija、識）」が滲み込み、植え付けられる。〔その「心の種子（識）」は〕有漏であり、執着（upādāna）を伴い、未来の結果として、「生」「老死」という再生をもたらす可能性を秘めたものである。〔その「心の種子（識）」は〕「業」という田地に埋められており（karmakṣetrālaya）、「無明」という闇をもち（avidyāṃdhakāra）、渴愛によって水分を帯び（trṣṇā-sneha）、我が存在するという思い上がり（我慢）によって撒水され（as-mimānapariṣyandin）、邪見という網（毛根の隠喩）の成長（dṛṣṭikṛta-jālapravṛddhi）によって、「名色」という芽（nāmarūpāṃkura）として現れる（prādurbhavati）。現れたものは増大する。「名色」〔という芽〕が増大したとき、五根の活動がある。活動した諸根が相互に集合することが「触」である。「触」という集合の後に、「受」が発生する。その後、「受」に引き続いて（uttare）、歓喜（abhinandanā）（「愛」）が〔発生する〕。その後、「愛」に基づく「取」が増大する。「取」が増大したとき、「有」が生起する。「有」が生起したとき、五蘊（skandhapañcaka）が現前してくる（unmajjati）。五蘊が現前してきたときに、五趣（gatipañcaka）において、次第次第に、老いていく。老いて、消えていく（死にいく）。老死から焦熱の苦悩がある。〔老死の〕焦熱の苦悩を縁として一切の悲しみ・悲嘆・苦悩・憂悶・いらだちが一斉に起こってくる⁵⁴⁾。……………

かの菩薩は次のように考える。——「無明」とは、第一義から見て（paramārthatas）、諸真理を知らないことである。「行」とは、「無明」によって引き起こされた業の異熟（vipāka）である。「識」とは、「行」に基づく最初の心（prathamacitta）である。「名色」とは、「識」と俱生（sahaja）の四つの取蘊（upādānaskandha）である。「六処」とは、「名色」の増長（vivṛddhi）である。「触」とは、根・境・識の三者の集合であり有漏のものである。「受」とは、「触」の俱生である。「愛」とは「受」

54) *DBh* 97.1-11.

への執着 (adhyavasāya) である。「取」とは、「愛」の増長 (vivṛddhi) である。「有」とは、取より流れ出た (prasṛta) 有漏の業である。「生」とは業の等流 (karmaniṣyanda) であり、〔五〕蘊の現前 (skandhonmajjana) である。「老」とは、〔五〕蘊の成熟 (paripāka) であり、「死」とは老いた人の〔五〕蘊の崩壊 (bheda) である⁵⁵⁾。……

上の記述内容を整理して検討してみよう。

無明、渴愛、我慢、邪見に縛された愚かな人は、その行為の結果、心の中に
有漏の種子が滲み込み、植え付けられる。その「心の種子」つまり「識」(=
「行」に基づく最初の心) は、「業」という田地の中であって、「無明」という
暗さ、「愛 (渴愛)」という水分、さらに、「我慢」という撒水などの諸条件が
揃うと、「邪見」という毛根を伸ばし、その結果、「名色」(=「識」と俱生の
四蘊) という芽として (地上に) 現れる。この「心の種子」が、将来 (結実し
て) 「生」「老死」という再生をもたらすのである。つまり、「識」以降「取」
までは、愚かな人のその行動による、新たな心の発生、生長、成熟を説明して
いるのであり、「有」は「有漏の業」であるから、この「有」によって転生し、
五蘊 (つまり「生」→「老死」) が現前するのである。これを図にして見よう。

図 3

愚者 (無明、渴愛、我慢、邪見)

行 (業の異熟)

↓

識 (最初の心)

↓ (俱生)

名色 → 六処 → 触	→ 受 → 愛 → 取	→ 有 → (転生) → 生 → 老死
(四蘊) (五根) (根境識の集合)	(歓喜)	(業) (五蘊)

『根本中頌』第26章と比較して見てみると、次の点が注目される。

a 『根本中頌』では「行」の後と「取」の後に転生があるが、ここでは、

55) DBh 97.13-98.3.

「有」の後に転生があるだけである。これは「識」や「有」の解釈の違いと密接な関係がある。とりわけ、「識」の場合、『根本中頌』では「入胎の識」であったが、ここでは「行」によって「滲み込み、植え付けられた」「最初の心」であり、これは後世の用語でいう「異熟識」に相当するものと考えられる。

- b 『根本中頌』では、これは筆者の仮説なのだが、転生は「行」の後に起こり、その転生先は「有」であって、「行」を縁とする「識」から「取」までは「心（識）」の変容と解釈されるのに対し、「識」は愚者の「行」（業の俱生）に基づく最初の心であり、この「心の種子」は、未来の結果として「生」「老死」という再生をもたらす可能性を秘めたものである。つまり、「識」から「取」までは、明らかに、愚者の心の変容なのである。「有」については、「はじめに」（乙）の分類では、『根本中頌』は（c）であるのに対し、ここでは（a）であるから、全く異なるが、ここでの大きな特徴は、「有」が「取」より流れ出た「有漏の業」であり、この「業の等流」が「生」であり、「五蘊の現前」だとされている点である。

比較のため、さらに、第2の十二支縁起の説明も見てみよう。

かの菩薩は次のように考える。——この、三界に属するもの（*traidhātuka*）、それは、心に他ならない（唯心 *cittamātra*）。如来によってそれぞれ別のものであり（*prabhedaśas*）述べられたこれらの十二の有支（*bhavāṅga*）は、すべて、ただ一つの心に依拠している（*ekacittasamāśrita*）のである。それはなぜか。もの・ことがら（*vastu*）に対して生じる貪欲（*rāga*）と結びついた心が「識」である。〔その〕もの・ことがらが「行」である（*vastu saṃskāraḥ*）。「行」について無知であること（*saṃskārasaṃmoha*）⁵⁶、それが「無明」である。無明なる心と俱生す

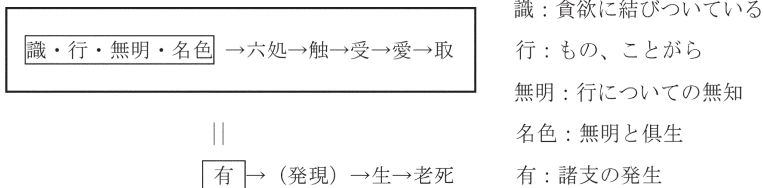
56) この部分は写本に問題がある。漢訳の「行誑心故名無明」「於行迷惑是（即）無明」、藏訳の、'du byed la mgo rmongs pa ni ma rig pa'o にしたがって、「行について無知（愚

る (sahaja) のが「名色」である。「名色」の増大が「六処」である。

〔「名色」がその〕「六処」と分を共にしている (saḍḍāyatanaabhāgiya) のが「触」である。「触」と俱生するのが「受」である。「受」を飽くことなく求めることが「愛」である⁵⁷⁾。「愛」にとらわれ苦しめられているものが〔その対象を〕しっかり掴んで手放さないことが「取」である。〔「無明」から「取」までの〕それらの有支 (bhavāṅga) の発生 (saṃbhava) が「有」である。「有」の〔現世への〕発現 (bhavonmajjana) が「生」である。「生」が成熟していくことが老である。老によって逝くこと (jarāpagama) が死である⁵⁸⁾。

ここでの大きな特徴は、最初に「三界唯心」を明言した後、「十二の有支が一つの心の中に依拠している」としている点である。経の説明にしたがって各支の関係を図示すると、次のようになる。

図 4



今まで見てきた例と大きく異なるのは、「行」も「有」も行為（業）とは全く無縁であることである。また、「識→名色」であれ「識⇄名色」であれ、識と名色の関係は問題になっていないこと。さらに、「名色」の増大した「六処」と分を共にしているのが「触」だとし、「根・境・識」の三者の集合についての説明もないことである。これらのことは、十二支のすべてが「一つの心に依

か) であることが無明である」と解する。詳細は拙論 B61 頁註(40) 参照。

57) *DBh* 98.12-13: vedanāyamānasyātrptis tṛṣṇā. Vaidya 本 (BST No.7 32.13) は vedayato 'vitṛptis tṛṣṇā とする。

58) *DBh* 98.8-14.

掘している」とすることから導かれる必然的な帰結なのかも知れない。

『十地経』には十種の縁起が説かれており、第6の縁起では、アビダルマ文献や『因縁心論頌』に見られる、十二支を「惑・業・苦」に三分して捉える業感縁起になっている。

最後に、今までの縁起との関係を見ることができる第3の縁起を見ておこう。

それら（十二支）において、（1）「無明は2種の働きを備えている（dvividhakārya-pratyupasthāna）。〔知るべき〕対象という点で（ālam-banatas）有情を蒙昧にする。「行」の発現（abhinirvṛtti）の因となる（hetuṃ dadāti）。（2）「行」もまた2種の働きを備えている。未来において異熟が発現することを具現する（anāgatavipākābhinirvṛttim ādarśayati）^{59）}。「識」の発現の因となる。（3）「識」もまた2種の働きを備えている。輪廻的生存を継続させる（bhavapratisaṃdhiṃ karoti）^{60）}。「名色」の発現の因となる。（4）「名色」もまた2種の働きを備えている。相互に支え合っている（anyonyopastambhanaṃ karoti）^{61）}。「六処」の発現の因となる。（5）「六処」もまた2種の働きを備えている。自らの対象で分かれていること（svaviṣayavibhakti）^{62）}を具現する。「触」の発現の因となる。（6）「触」もまた2種の働きを備えている。〔「六処」とそれぞれの知覚〕対象との接触（ālambanasparśa）である。「受」の発現の因となる。（7）「受」もまた2種の働きを備えている。望ましいこと、望ましくないこと、そのいずれでもないものと結びついた経験をさせる。「愛」

59) 身・口・意、あるいは福・非福・不動の三業によって、来世において果報が現実化すること、つまり転生することを指している。

60) *MW* pratisaṃdhi: m. reunion; re-entry into the womb; re-birth; the period of transition between two ages. ここは「結生の識」に相当するが、「行」のanāgatavipākaを踏まえれば、「異熟識」と取るべきかも知れない。

61) これは「名」と「色」とが相互に支えになっている（upastambhana）ことを説明している。

62) 眼・耳・鼻・舌・身・意が、それぞれ、色・香・声・味・触・法を自らの対象として、その機能を分担していること。

の発現の因となる。(8)「愛」もまた2種の働きを備えている。心地よいものに対する執着をなす。「取」の発現の因となる。(9)「取」もまた2種の働きを備えている。煩惱による束縛 (saṃkleśabandhana) をなす。

「有」の発現の因となる。(10)「有」もまた2種の働きを備えている。他の生存状態に趣く〔働きを〕備えている (anyabhavagatipratyupasthāna)。⁶³⁾「生」の発現の因となる。(11)「生」もまた2種の働きを備えている。〔五〕蘊の現れ (skandhonmajjana) をなす。「老」の発現の因となる。(12)「老」もまた2種の働きを備えている。感覚器官 (根) の衰亡 (pariṇāma) をなす。「死」の発現の因となる。「死」もまた2種の働きを備えている。蘊の崩壊をなし、完全な知でないものの切断 (aparijñānopaccheda)⁶⁴⁾をなす⁶⁵⁾。

ごく一般的な解釈だが、「行」を「未来において異熟が発現することの具現」とし、「有」を「他の生存状態に趣く〔働き〕」としており、転生の原因 (業) と見ている。また、「名色」については殆ど何も説明していないのも、今まで見てきた例と比較すると、大きな特徴と言えよう。

7 おわりに

以上、『根本中頌』における「十二支縁起」を考察してきた。まず、第26章で説明される十二支縁起は、決して「声聞への教え」や「世俗諦」ではなく、いわば「空性の十二支縁起」として、その根幹に組み込まれていることが確認できた (第4節)。また、そこで説かれる「十二支縁起」の内容についても、たとえば「有」の解釈など、一見、きわめて特異なものに見えるが、阿含經典以来の伝統と深く繋がっていることが確認できた (第5節)。さらに、「識」と

63) 転生の因となる「業」としての働きを指していると考えられる。

64) 「明 (vidyā) という完全な知には至っていない、そういう知の切断」、または「完全な知を持っていない人の蘊の切断」の意味が考えられる。荒牧 [1974] は、「根本の真理についての無知があるかぎり、それを切断することなく存続させる」とする (178-179頁)。

65) *DBh* 98.14-99.17.

「名色」の関係について、植物学的解釈、あるいは「心の変容」説という観点から、諸文献を比較検討し、一部ではあるが、それらの文献間の関係や異同について概観を得ることができた（第5節、第6節）。

『十地経』や『シャーリスタンバ・スートラ』のように、種々の十二支縁起説を網羅的に記載する文献も少なくなく、大乘の文献に限定しても、種々の十二支縁起解釈を相違まで含めて明確に捉えることは難しい。「龍樹文献群」においても、『根本中頌』と『六十頌如理論』『空七十論』『廻諍論』『ラトナーヴァリー』『因縁心論頌』など、比較検討すると、そこに示される十二支縁起の解釈にも、大きな違いが見られる。とりわけ『根本中頌』と『因縁心論頌』とでは、「有」の解釈ばかりでなく、十二支縁起全体の枠組みやその意義までもが大きく異なっている。

わずか12偈からなる第26章の「十二支縁起」も、未だ十分には解明できていない。とくに「3種の業」のこととされる「行」が一方で「輪廻の根源（saṃsāramūla）」と規定されていることについては、やっと糸口を掴んだに過ぎない。もし、既に確認した『十地経』に見られる「無明」を「行についての無知」と解する解釈が成り立つのであれば、この「行」は、存在や現象一般を指す「諸行無常」の「諸行」をも含意しているのかも知れない。また、これも既に見てきたことだが、人間は根本的な意味で「行為者」（kāraṇa）であり、その事実に無知であるから、さまざまに分別し、戯論し、その結果、「業煩惱」の流転を繰り返すことになるのであるが、その意味での、行為（業）とその余勢である「行」との関係も考えるべきであろう。

筆者に残された時間はあまりないが、「行」を中心にさらに『根本中頌』の縁起、十二支縁起の意味の解明に、今後とも精進していきたい。

[略号]

Bc *Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha, Complete Sanskrit Text with English Translation*, by E. H. Johnston, Lahore, 1936; reprint Delhi, 1972. Ch: 『佛所行讃』 Taisho No.192.

BHSD *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II: Dictionary*, by Franklin Edgerton, New Haven, 1953; reprint Delhi, 1970.

- DBh *Daśabhūmiśvaro nāma Mahāyānasūtram*, ed. by Ryūkō Kondō, Tokyo, 1936; reprint 1983.
- DN *Dīgha-Nikāya*, 3 vols, Pali Text Society (PTS.), London, 1889-1910.
- KA *The Kauṭīliya Arthaśāstra Part I Sanskrit Text with a Glossary*, by R.P. Kangle, Delhi.
- LV *Lalitavistara*, edited by P. L. Vaidya, BST No.1, Darbhanga, 1958.
- Mil *Milindapaṇho, being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*, ed. by V. Trenckner, London, 1880; reprint Royal Asiatic Society, London, 1928.
- Pj *Sutta-Nīpāta Commentary Being Paramatthajotikā*, PTS., 1966.
- Pp *Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersburg, 1913.
- SN *Saṃyutta-Nikāya*, 5 vols, PTS., 1884-1898.
- Sn *Suttanīpāta*, PTS., 1913.
- Uv *Udānavarga*, ed. by Franz Bernhard, Göttingen, 1965.

【参考文献】

- 荒牧典俊 [1974]:『大乘仏典 8 十地經』中央公論社。
- 梶山雄一 [2013]:『梶山雄一著作集 第一巻 仏教思想史論』(吹田隆道編)、春秋社。
- 片山一良 [2004]:『パーリ仏典第2期3 長部(ディーガニカーヤ)大篇I』、大蔵出版。
- 五島清隆 [2008]:「龍樹の仏陀観——龍樹文献群の著者問題を視野に入れて——」『インド学チベットの学研究』第12号、137-169頁。
- [2009]:「龍樹の縁起説(2) ——とくに十二支縁起との関連から——」『南都佛教』第93号、1-37頁。
- [2011a]:「龍樹の縁起説(3) ——『中論頌』第26章「十二支の考察」について(1) ——」『佛教大学 佛教学部論集』第95号、(53)-(72)頁。
- [2011b]:「龍樹の縁起説(3) ——『中論頌』第26章「十二支の考察」について(2) ——」『仏教学会紀要』第16号、(35)-(62)頁。
- 三枝充應 [2000]:『縁起の思想』法蔵館。
- 中村元・早島鏡正 [1963]:『ミリング王の問い 1 インドとギリシャの対決』(東洋文庫)平凡社。
- 村上真完・及川真介 [1988]:『仏のことは註 パラマッタ・ジョーティカー (三)』春秋社。
- 吉元信行 [1993]:「涅槃の異名とその体系」『渡辺文麿博士追悼記念論集:原始仏教と大乘仏教上』15-42頁。
- 渡辺章悟 [2015]:「大乘経典における慈悲と憐愍」『国際哲学研究』第4号、89-94頁。
- Katsura, Shoryu [1997]:“Nāgārjuna and *Pratītyasamutpāda*”, 『印度学仏教学研究』#46

再考：『根本中頌』における「十二支縁起」

-1、 pp.24-29.

Salvini, Mattia [2011] “Upādāyaprajñaptiḥ and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy*, #39, pp.229-244.

Ye, Shaoyong (叶少勇 [2011]): 『中论颂—梵藏汉合校・导读・译注—』, 中西書局, 上海.